

*Tidskrift för
politisk filosofi*

Nº 3 2023 — årgång 27

Bokförlaget *Thales*

→ Objektivisering som bristande (egentlig) empati

Ellen Davidsson

1 Introduktion

VAD HAR FENOMEN som samtyckt men oönskat sex, sexuella övergrepp och att upprepade gånger bli avbruten under ett filosofiseminarium gemensamt? I den här texten kommer jag, genom att ge en ny definition av begreppet, hävda att dessa fenomen alla kan ses som exempel på *objektivisering*.

Även om de kan tyckas olika vid första anblicken finns det (åtminstone) två skäl att tro att det finns något som förenar dessa exempel: det finns en liknande specifik moralisk eller epistemisk felaktighet hos dem, och de utsätter de personer de riktar sig mot för en risk att skadas på ett liknande specifikt vis. Detta är kanske inte särskilt kontroversiella påståenden för de som är beivrade i feministisk teori. Men inom filosofin, även i den feministiska traditionen, råder oenighet i frågan om *exakt vad* som förenar objektiviserande fenomen: d.v.s., vad objektivisering egentligen är och *i kraft av vad* det är moraliskt fel eller skadligt.

I denna text kommer jag först, i del 2, att återge hur objektivisering tidigare har definierats. Jag kommer att diskutera dessa definitioners styrkor och svagheter och identifiera viktiga skillnader dem emellan. Denna genomgång syftar till att visa varför en ny definition av begreppet är önskvärd, och vilka fallgropar en sådan måste undvika. I del 3 kommer jag sedan att presentera en sådan, där objektivisering definieras som bristande egentlig empati i en situation där det föreligger moraliska eller epistemiska skäl att empatisera i egentlig bemärkelse. Här krävs återigen en viss genomgång, denna gång av empatibegreppet som används i definitionen och dess epistemiska och moraliska relevans. Mina slutsatser sammanfattas i del 4.

2 Tidigare definitioner

I DAGLIGT TAL används begreppet *objektifiering* nästan uteslutande i negativ bemärkelse för att beskriva att en människa reduceras från person till objekt på ett moraliskt förkastligt vis. Denna reduktion görs oftast i bemärkelsen att personen som objektifieras också *sexualiseras*; den reduceras till en kropp vars primära syfte är att skapa sexuell njutning hos andra; ett *sexuellt objekt*.¹ Från denna vardagliga användning går en röd tråd av hur objektifiering tidigare definierats av filosofer, genom feministiska kampanjer ända tillbaka till Kant. Samtidigt lägger en del av dagens feministiska rörelser stor vikt vid att bryta sexuella tabun och avmoralisera sexuella praktiker. Dessa hävdar att reduktion av människor till sexuella objekt inte nödvändigtvis är skadligt eller moraliskt problematiskt i sig, utan en naturlig del av sexualiteten som borde bejakas. I den här delen av texten identifierar jag två läger i vilka tidigare filosofiska definitioner av objektifiering positionerat sig; det *moraliserade* och det *avmoraliserade*.

2.1 Ett smalt, moraliserat begrepp

FÖR KANT VAR att känna sexuell åtrå synonymt med att objektifiera. Detta eftersom åtrån uppmärksammar och bejakar endast den fysiska aspekten av både den man åtrår och en själv. I den betraktar eller använder man den andres och sin egen kropp endast som medel för fysisk njutning, och bryter därför mot det kategoriska imperativet (Papadaki 2010, 2017). Objektifiering var alltså redan här i sin filosofiska vagga ett normativt begrepp; något som borde undvikas av moraliska skäl.

Under 1980 och 90-talet definierade Catharine MacKinnon (1987, 1989) och Andrea Dworkin (1985, 1997) objektifiering som sexualiserad underordning och argumenterade för att det är en konstitutiv del av mäns förtryck av kvinnor. Objektifiering är enligt dem ett fenomen som *gör* kvinnor till sexuella objekt, i social bemärkelse. Det sker när män, vilka har mer social makt än kvinnor, betraktar och behandlar kvinnor som underordnade, passiva objekt vilka existerar för mäns sexuella njutning. I pornografin, som mycket ofta fokuserar på kvinnlig underkastelse och manlig dominans, är denna kvinnosyn tydlig.

Mäns makt över kvinnor gör att kvinnors sociala funktion begränsas till vad män anser den vara. Denna objektifierande praktik av manlig dominans och kvinnlig underordning är självförstärkande; att kvinnor fungerar som objekt ses som ett rättfärdigande av praktiken och bidrar till att befästa mäns sociala maktövertag.

Två saker är tydliga i denna definition av objektifiering. Först, som Papadaki (2010, 2017) och Nussbaum (1995) har poängterat, så likställer den, precis som Kant gjorde, objektifiering med *instrumentalisering*. Det moraliskt förkastliga med objektifiering, enligt denna definition, är att objektifiering reducerar något från att vara ›ett mål i sig själv› till ›endast ett medel›. För det andra så är objektifiering inte en *konsekvens* utan en konstitutiv del av förtyck.² Det är inte bara att *behandla* människor som objekt, det är att *göra* människor till objekt, i social bemärkelse, genom att begränsa deras varande. Sådan begränsning sker genom social makt. Objektifiering är alltså intimt knutet till sociala maktstrukturer vilka uttrycks i och upprätthålls av sociala roller och normer, så som könsroller och könsnormer.³

Mer samtida exempel på teorier som knyter objektifiering till sociala roller och normer återfinns hos Jütten (2016) och Haslanger (2012, 2017).⁴ För Haslanger (2000, 2012, 2017) är socialt kön (eller genus) ett exempel på en social klass eller kategori. Hon argumenterar för att sociala klasser existerar eftersom de fyller en eller flera sociala funktioner: de hjälper oss att uppfylla ett eller flera sociala mål. I fallet med genus, till skillnad från andra sociala kategoriseringar så som arbetsgivare/arbetstagare, lärare/student, är några av huvudmålen sexuella mål; reproduktion, t. ex.⁵ Det är därför lätt att anta att de sociala kategoriseringarna Man och Kvinna går att reducera till de naturliga kategoriseringarna Hane och Hona, men så är enligt Haslanger inte fallet.

En social kategorisering som genus förklaras alltså inte av intrinsikala egenskaper hos individen, utan av extrinsikala, relationella egenskaper. Att hamna i en social klass; att ockupera en social roll som t. ex. könsrollen Kvinna, är alltså att förväntas uppfylla en viss social funktion genom att stå i vissa relationer till andra sociala individer (Haslanger 2012: 40–41). Instruktioner för hur en funktion knuten till könsroller ska uppfyllas dikteras av könsnormer, och hur väl individen uppfyller sin funktion kan utvärderas efter hur väl dessa efterföljs. Haslanger (2012: 55) gör en distinktion mellan *svaga* och *starka*

könsnormer, där efterföljandet av de förstnämnda bidrar till att man briljerar i sin sociala roll, medan efterföljandet av de sistnämnda är nödvändigt för att man ska fungera i rollen överhuvudtaget.

Om vi adapterar denna syn på könsroller och könsnormer, blir det tydligt att objektifiering, enligt MacKinnon och Dworkin, är en *stark* könsnorm: det är *nödvändigt* att objektifiera för att vara man, och det är *nödvändigt* att bli objektifierad för att vara kvinna (Haslanger 2012: 49–50, Papadaki 2010: 19). Det här är en slutsats som jag ser som oönskad. Om objektifiering är både moraliskt förkastligt, skadligt och en konstitutiv norm för könsroller, verkar det följa att vi alltid begår eller utsätts för moraliskt felaktig behandling bara genom att existera i någon könsroll. Även om en sådan definition varit politiskt användbar, är det lätt att se hur en sådan teori om könsroller inte längre är i linje med samtida feministiska rörelser. Dessa propagerar t. ex. inte längre enbart mot mäns förtryck av kvinnor, utan för olika sociala och sexuella minoriteters rättigheter. Istället för två jämställda sociala kön, eller inget socialt kön alls, är uppluckrandet av binära könsroller genom förändring av sociala normer knutna till dessa, samt erkännande av inkludering av t. ex. transpersoner och icke-binära könsidentiteter politiska mål.

För Haslanger är relationerna som konstruerar genus mer komplexa än för MacKinnon och Dworkin, men existerar fortfarande på ett binärt spektrum mellan Män och Kvinnor. Haslanger (2012: 72–3) menar att objektifiering är en del av en *svag* könsnorm knuten till ett maskulinitetsideal som uppmuntrar ett objektivt och aktivt förhållningsätt till världen, och ett kontrasterande feminint ideal som uppmuntrar ett subjektivt och passivt förhållningsätt. Denna norm talar om för oss hur vi ska göra för att vara *bra* män och kvinnor, men det är fortfarande möjligt att vara man eller kvinna utan att följa den.

Kvinnor är alltså inte, enligt Haslanger, per definition sexuella objekt, men *bra* kvinnor är det. Objektifiering är dock fortfarande knuten till ojämlikhet och förtryck eftersom även en svag könsnorm bidrar till att begränsa vad kvinnor kan vara, i social bemärkelse. Det här är en slutsats jag känner mig mer bekväm med att acceptera. Samtidigt vill jag att min definition ska vara applicerbar utanför det traditionella binära spektret där Man och Kvinna är de enda existerande könsrollerna, samt att objektifiering ska kunna ses som en del av andra för-

tryckande sociala strukturer som inte är kopplade till genus. För att det ska fungera måste Haslangers, MacKinnon och Dowrkins definitioner modifieras. Den definition jag presenterar i del 3 är ett förslag på hur sådan modifikation kan se ut.

För att sammanfatta innan vi går vidare, verkar det finnas åtminstone tre teser inneboende i de moraliserade definitioner av objektifiering som diskuterats här:

(1) *Sociala strukturer*: Objektifiering är intimt kopplat till social makt, sociala ideal, roller och normer. Att socialt fungera som något, att inneha en social roll (ett passivt sexuellt objekt t. ex.), är detsamma som att vara detta, i social bemärkelse.

(2) *Moral*: Objektifiering är, i sig själv, alltid moraliskt förkastligt. Det skadar de som objektifieras genom att begränsa dem på ett omoraliskt vis, eftersom objektifiering alltid medför att objektifierades sociala varande inte matchar dennes moraliska status.

(3) *Monism*: Objektifiering är fel på ett distinkt vis: det finns en felgörande aspekt som förenar alla instanser av objektifiering.

Mitt mål i denna text är att argumentera för en ny definition som uppfyller dessa kriterier, men går att kombinera med samtida teorier om genus som ett spektrum snarare än ett binärt fenomen. Samtidigt har smala, moraliserade definitioner redan bemötts med kritik och innan jag presenterar min definition förtjänar denna att uppmärksammas.

2.2 Ett bredare, avmoraliserat begrepp

MARTHA NUSSBAUM (1995) och Rae Langton (2009) argumenterar båda för bredare, avmoraliserade definitioner av objektifiering. Nussbaum (1995: 156–157) definierar objektifiering som »att behandla någon, som inte är ett ting, utan en människa, som ett ting».⁶ Hennes definition skiljer sig från moraliserade definitioner eftersom hon inte ser objektifiering som något som med nödvändighet *skadar* den objektifierades mänsklighet. Hos Nussbaums avmoraliseras begreppet, och ses som deskriptivt snare än normativt. Objektifiering är *prima*

facie fel, eller ›moraliskt riskabelt›, men den moraliska felaktigheten beror på kontexten i vilken den förekommer.

Nussbaum identifierar sju olika egenskaper vilka människor har men ting saknar och hävdar att objektifiering kan göras på minst sju olika sätt, genom att förneka en människa dessa egenskaper.⁷ Dessa sju sätt att relatera till ting kopplas sedan till den mänskliga sexualiteten, vilken Nussbaum, precis som Kant, verkar anse är objektifierande till sin natur. Detta betyder dock inte att sexuellt begär eller sexuella relationer alltid är moraliskt förkastliga. Tvärtom kan de utgöra en underbar del av vad det är att vara människa (Nussbaum: 251, 256, 275–278).

Istället är det den övergripande kontexten i vilka dessa möten och begär äger rum som avgör om den objektifierande aspekten av dem blir skadlig och omoralisk eller ej. Mer specifikt går det att utröna från hennes exempel att det är den mellanmänskliga relation de personer som möts sexuellt står i till varandra, och kanske syftet de har med sin sexuella aktivitet, snarare än de övergripande sociala positioner de innehar som utgör denna moraliskt relevanta kontext (Nussbaum: 271, 278).

Langton (2009) utökar Nussbaums lista över egenskaper som skiljer människor och objekt med ytterligare tre attribut.⁸ Hon specificerar även förnekande-relationen ytterligare genom att säga att vi kan förneka någon mänsklighet på olika sätt; genom att *inte tillskriva* denne en eller flera mänskliga egenskaper, eller genom att *kränka* en eller flera av dessa. Dessa två kan, säger hon, på lång sikt leda till ett *förintande* av mänsklighet som Dworkin talar om (Langton 2009: 236).

Både Langton och Nussbaum menar att objektifiering inte kan ha den intima länk med instrumentalisering eller förnekande av agentskap som MacKinnon och Dworkin hävdar, samt att det heller inte är något som med nödvändighet *gör* människor till objekt. Deras argument för detta är att det ibland är tydligt att objektifiering inte alls är ett medel för ett mål, utan tvärtom: att handlingen, vilken i själva verket bekräftar agentskap, är ett mål i sig:

[...] det är inte att han inte lyssnar när hon säger ›nej› – han vill att hon ska säga ›nej›. Här finns en kränkning av kvinnans autonomi vilken begås av någon som bekräftar hennes autonomi, tillskriver henne kapaciteten

att välja, och önskar just att överkomma detta val, att få henne att göra det hon väljer att inte göra. (Langton 2009: 234, min översättning)

Det är sexigare att använda en människa som ett ting, än att bara ha ett ting, eftersom det manifesterar större kontroll, det visar att man kan kontrollera det som har till sin natur att undgå kontroll. (Nussbaum 1995: 285, min översättning)

I fallen ovan varken betraktas eller behandlas den objektifierade som ett renodlat objekt, utan tvärtom som en människa, men en människa vars vilja det är acceptabelt att ignorera eller manipulera.

Det är dock oklart om detta visar att objektifiering inte är kopplat till instrumentalisering. Det förefaller att målet med handlingar som de ovan är att uppnå den maktposition objektifieraren hamnar i, alternativt att uppleva njutningen och fördelarna som kommer av utförandet av handlingen eller maktpositionen den resulterar i. Det MacKinnon och Dworkin menar med att objektifiering är instrumentalisering är att den objektifierades specifika vilja, önskan eller perspektiv aldrig ses som ett *mål i sig självt*. Detta är förenligt med att den som objektifierar erkänner att den objektifierade *har* viljor, önskningsar och ett perspektiv.

Snarare än att objektifiering inte är instrumentalisering tycks Nussbaums och Langtons exempel visa, som också påpekats av Kate Manne (2017) och Aleksy Tarasenko-Struc (2021), att det finns aspekter av objektifiering där den som objektifieras inte betraktas eller ens behandlas som ett renodlat *objekt*, utan snarare ett underlägset subjekt.⁹ Den objektifierade kan då uttrycka sin motvilja genom att protestera, och ibland är just denna protest målet med den objektifierande handlingen. Men hon kan inte *aktualisera* sin faktiska vilja – att få en kränkande handling att upphöra, t. ex. Så, även om den objektifierade inte betraktas eller behandlas som ett renodlat objekt, går det att hävda att hon *görs*, om inte till ett renodlat objekt, så mer objekt-lik i social bemärkelse.

Nussbaum har dock rätt i att vi relaterar till våra fysiska kroppar som just fysiska kroppar, ting eller objekt på en mängd olika sätt, och i att detta ofta är högst närvarande i sexuellt begär.¹⁰ Langtons förtydligande av förnekande-relationen är även det högst intressant,

och jag har inspirerats av det i formuleringen av den nya definition av objektifiering som presenteras i del 3. Det är också rimligt att anta att den mellanmännsliga relationen spelar en stor roll för den moraliska statusen hos sexuella möten och relationer och att det på sätt och vis är denna som borde få störst fokus i diskussioner om etik, sex och sexualitet. Detta är dock inte på något vis oförenligt med tesen att dessa mellanmännsliga relationer till stor del påverkas negativt, i moralisk bemärkelse, av maktstrukturer bestående av sociala ideal, roller och normer.

Att lägga all moralisk relevans i den individuella kontexten där sexuella möten och relationer utspelar sig på det sätt Nussbaum gör, riskerar dock att stigmatisera vissa typer av sexuella relationer. Om den moraliska statusen hos sexuella praktiker ligger i att de personer som möts i dessa bör stå i en specifik relation till varandra eller ha ett specifikt syfte med sitt sexuella möte, så lämnas frågan vad ›rätt/fel relation›, eller ›rätt/fel syfte› är öppen.¹¹ En bättre väg att gå, som är mer i linje med samtida feministiska strömningar, är att låta syftet med och typen av relation förbli så odefinierat eller pluralistiskt som möjligt. Människor i olika sociala positioner kan ha många olika typer av relationer (bland annat sexuella) till varandra, tillfälliga och långvariga med många olika syften, utan att det nödvändigtvis är moraliskt problematiskt. Istället bör fokus ligga på *utförandet* av den sexuella praktiken. Detta är kompatibelt med Nussbaums syn på när objektifiering, som uttryck för sexualitet, är skadligt och inte.

Att Nussbaum avmoraliserar begreppet och likställer objektifiering med att relatera till den fysiska aspekten av våra varelser är dock än mer oroväckande, eftersom det urholkar den normativa kraften hos begreppet. Som det tidigare definierats filosofiskt och framförallt som det används i dagligt tal, är objektifiering ett normativt, negativt laddat begrepp. Denna normativa användning tjänar ett annat syfte än att, som det gör hos Nussbaum, beskriva den mänskliga sexualitetens natur. Den normativa användningen syftar till att beskriva hur normer för sexuellt begär influeras av vår större sociala verklighet, de normer och roller som styr denna, och specificera vad detta inflytande får för moraliskt problematiska konsekvenser. Det Nussbaum beskriver i sin definition av begreppet är helt enkelt något annat.

Antingen beror detta på att hon inte delar uppfattningen att påver-

kan från sociala normer och roller har den moraliska relevans i sexuella relationer som MacKinnon, Dworkin och Haslanger anser. Eller så är hennes teori helt enkelt ideal, på så vis att den uttalar sig om vad som *borde* spela roll i sexuella praktiker under ideala förutsättningar. Vilket det än må vara, så lever vi inte i en ideal verklighet utan i en där det finns problematiska aspekter av normer kopplade till sexualitet och socialt kön. Begreppet objektifiering har från början syftat till att beskriva ett omoraliskt, skadligt fenomen som faktiskt förekommer här och nu, och inte hur sexualitet uttrycks under ideala moraliska förutsättningar. Det används dessutom fortfarande på detta vis, i dagligt tal.

Jag anser alltså inte att Nussbaum eller Langton nödvändigtvis har fel i det de säger om sexualitetens natur, utan min kritik är att de ger objektifieringsbegreppet en innebörd som inte överensstämmer med dess ursprungliga syfte eller vardagliga användning. Jag tror också att det är möjligt att skapa ett moraliserat objektifieringsbegrepp och samtidigt dela synen på sexualitet som moraliskt neutral, trots att den till stor del fokuserar på den fysiska aspekten av oss själva och andra.

För att sammanfatta innan vi går vidare, förnekar alltså förespråkare av avmoraliserade definitioner de tre teser, som förespråkare av moraliserade definitioner driver. Istället återfinns tre till synes kontrasterande teser:

(4) *Sexualitet*: Objektifiering är intimt kopplat till sexualitet och en naturlig del av mänskligt liv.

(5) *Neutralitet*: Objektifiering är inte alltid moraliskt förkastligt även om det är *prima facie* omoraliskt och moraliskt riskfyllt.

(6) *Pluralism*: I de fall objektifiering är fel, så kan det vara det på olika sätt: det finns ingen felgörande aspekt som förenar alla instanser av objektifiering. Eftersom vissa av de felgörande aspekterna fokuserar på den objektifierades mänsklighet, gör objektifiering inte nödvändigtvis personer till objekt, i social bemärkelse.

Min uppfattning är att dessa antaganden inte är i egentlig konflikt med antagandena (1)–(3) i föregående sektion. Om vi låter (1)–(3) vara

antagande om objektifiering och (4)–(6) om behandling av människor som objekt, går det att hävda att vi behandlar människor som objekt på många olika vis, utan att det med nödvändighet är moraliskt problematiskt. Sådan behandling *gör* inte alltid nödvändigtvis människor till objekt, i sociala termer, och det kan finnas en koppling mellan att behandla människor som objekt och mänsklig sexualitet. Det jag inte instämmer i är att alla de fenomen som diskuteras av Nussbaum och Langton ska klassificeras som objektifiering.

De som argumenterar för en moraliserad definition av objektifiering fokuserar inte på att beskriva sexualitetens egentliga natur och hur den tar sig uttryck. Inte heller försöker de beskriva alla de sätt på vilka vi människor behandlar varandra som objekt. Det de försöker identifiera är ett moraliskt problematiskt fenomen, där sociala roller och normer, speciellt de som styr sexuella relationer, konstruerar maktojalanser som leder till moralisk skada hos de som hamnar i socialt underläge till följd av dessa normer. Den definition jag kommer att presentera i del 3 hamnar i det moraliserade läget, eftersom den syftar till att göra det samma. Men den kan, till skillnad från tidigare moraliserade definitioner, undvika antagandet att kön är ett binärt eller i sig själv problematiskt fenomen. Samtidigt är den förenlig med den pluralism i sättet vi relaterar till människor som objekt och den syn på sexualitet som presenteras i de avmoraliserade definitionerna.

3 En ny definition

I DENNA DEL kommer jag att argumentera för att vi kan förena en stor del av de teser som drivs av förespråkare av både det moraliserade och avmoraliserade objektifieringsbegrepp med hjälp av en ny moraliserad definition av objektifiering. Denna nya definition likställer objektifiering med bristande *egentlig empati*, i en situation där det finns moraliska eller epistemiska skäl att »empatisera i egentlig bemärkelse». ¹² En kort redogörelse för vad som menas med egentlig empati och att »empatisera i egentlig bemärkelse», samt empatins moraliska och epistemiska relevans är därför nödvändig, innan jag presenterar min definition i närmre detalj.

3.1 Egentlig empati

EMPATISK FÖRMÅGA ÄR en förmåga att ha vissa mentala tillstånd. De flesta filosofer är överens om att det finns flera olika sådana som skulle kunna räknas som empati. Med *affektiv empati* menas förmågan att känna affektiva mentala tillstånd som uppstår hos någon annan; att känna en annans smärta, glädje, oro o.s.v. Denna form av empati kallas ibland också för *emotionell spegling*.

Med *kognitiv empati* menas förmågan att förstå och kategorisera en annans mentala tillstånd. D.v.s. att veta att någons arm gör just *ont* när de slår i den, eller förstå att det är *sorg* en vän känner över sin släktings bortgång. Detta har flera komponenter: dels att avgöra *att* någon känner något och att korrekt klassificera den affektiva upplevelsen, som smärta, sorg o.s.v., och anses därför vara mer kognitivt krävande än affektiv empati.

Ett attraktivt sätt att betrakta empati är som något som existerar på ett spektrum, där den mest grundläggande, men också mest ytliga förmågan brukar anses vara den affektiva empatin. Detta eftersom den ofta anses vara direkt och oberoende av en medveten kognitiv process. Den kognitiva empatin anses, som namnet antyder, mer kognitivt krävande eftersom den kräver förmågan att abstrahera och begreppsliggöra mentala tillstånd. Detta brukar, eftersom det kräver förmågor kopplade till moraliskt tänkande, anses mer moraliskt relevant. Intressant att notera är dock att denna slutsats rimmar dåligt med vissa av våra intuitioner om moral. Psykopater anses t. ex. kunna ha väl utvecklad kognitiv empati, men alltid lågt utvecklad eller ingen affektiv empati. Det är just för att de förstår när en annan känner smärta och vet hur de ska orsaka den, men själva inte *känner* den, som de ses som skrämmande, och av vissa betraktas som stående utanför den moraliska sfären.

Jag menar, i likhet med Amy Coplan (2011), att om vi ska tala om empati som en moraliskt relevant eller god förmåga, behövs både den affektiva och den kognitiva komponenten. Den kognitiva empatin, p.g.a. det skäl jag angett ovan, är lika 'grund' eller 'ytlig' som den affektiva på egen hand, eftersom det i den saknas moraliskt relevant information om *hur* det affektiva tillståndet upplevs för den som upplever

det. På samma sätt är den affektiva empatin inte särskilt användbar utan den kognitiva, speciellt inte när det kommer till moraliska resonemang. Tvärtom kan den till och med sätta käppar i hjulet: att bara känna utan att kunna begreppsliggöra känslan, och kanske inte ens vara medveten om den uppstått i en själv eller någon annan underlättar inte precis en beslutsprocess.

Coplan identifierar vad hon kallar *egentlig empati* som:

[...] en komplex föreställningsprocess i vilken en observatör simulerar en annan persons situationsbundna psykologiska tillstånd (både kognitiva och affektiva) medan den upprätthåller en klar själv-annan differentiering. (Coplan 2011: 3, min översättning)

Med andra ord är egentlig empati förmågan att föreställa sig vad det innebär och hur det känns att vara någon annan, i en specifik situation, utan att tro att man är den andra personen. Viktigt att notera här är skillnaden mellan ett själv- och annan-centrerat perspektiv: man föreställer sig inte bara hur det skulle vara att vara ›i den andres skor‹, om man fortfarande var sig själv.

Kritiken mot denna definition av empati, och dess moraliska och epistemiska relevans, har två tydliga riktningar:

- (i) Den är för krävande. Det är orimligt att kräva att vi i alla mellanmänskliga möten ska genomgå en sådan omfattande mental process. Vissa hävdar till och med att vi inte kan empatisera på detta vis.¹³
- (ii) Det är inte förmågan att empatisera som är moraliskt god, utan det som gör att vi faktiskt engagerar förmågan: d.v.s. *sympati*, eller ›omsorg för en annans välmående‹.

Båda invändningarna är värda att ta på allvar. Vad gäller den första så stämmer det att detta är en komplex och krävande process, och det går att ifrågasätta till vilken grad vi kan simulera en annans mentala tillstånd. Men varken jag eller Coplan menar att det är något vi borde ägna oss åt särskilt ofta, eller att det är nödvändigt att i detalj simulera alla mentala tillstånd hos en annan. Tvärtom är det oftast inte nöd-

vändigt att ›ematisera i egentlig bemärkelse› för att tillgodogöra sig den information som krävs för att väga relevanta moraliska och eller epistemiska skäl i en social situation.

Vissa sociala situationer är dock mer moraliskt krävande än andra. T.ex. situationer där fel behandling eller fel uppfattning kan komma att orsaka allvarlig skada hos oss själva eller andra, eller situationer där en maktobalans förekommer mellan de inblandade, vilken presenterar möjligheten att det finns starka skäl för de inblandade att agera emot sin egentliga vilja. I dessa fall är det hjälpsamt att ha en uppfattning om hur situationen upplevs från den andra personens perspektiv. Detta betyder dock inte att det är nödvändigt att simuleringen av den andres mentala tillstånd är en komplett spegling av alla hennes upplevelser; det är inte nödvändigt att 'läsa dennes tankar'. Det är tillräckligt att förstå hennes sinnesstämning i en specifik situation, oftast i relation till en specifik handling eller ett specifikt scenario.

Vad beträffar den andra invändningen finns här en meningsskiljaktighet inom filosofin angående vilket av de två begreppen empati och sympati som är mest grundläggande. Vissa hävdar att sympati, förstått som att man bryr sig om eller värderar en annans välmående, är en förutsättning för empati, medan andra hävdar det motsatta. Som jag ser det är det sistnämnda alternativet mest troligt. Det stämmer visserligen att det ofta är sympati, eller någon form av omtanke om en annan, som motiverar oss att genomgå den avancerade mentala process som det är att ematisera i egentlig bemärkelse. Men, beroende på vilken syn man har på psykologisk och moralisk motivation, är det fullt möjligt att tänka sig att det går att göra av andra skäl än att man redan bryr sig om den andres välmående. T.ex. för att man känner att man skulle vilja eller borde bry sig om detta.

Dessutom förefaller det att man för att bry sig om en annan människas välmående först måste vara medveten om att hon alls *är* en annan människa med ett välmående skiljt från ens eget, och att hon bryr sig om sitt eget välmående. Detta, att känna igen en annan person eller ett subjekt som just en person eller ett subjekt med ett eget prioriterat välmående förutsätter, som jag uppfattar det, någon mån av grundläggande affektiv empatisk förmåga. Jag tror helt enkelt att de som menar att sympati är mer grundläggande än empati, förväxlar sympati med en grundläggande typ av affektiv empati. Denna är inte lika avancerad

som Coplans egentliga empati. Om empatisk förmåga existerar på ett spektrum så skulle jag vilja hävda att den grad av empatisk förmåga, som krävs för att internalisera en annan människas välmående som prioriterat men skilt från ens eget, ligger under den grad som Coplan definierar som egentlig empati. Detta innebär att denna typ av grundläggande affektiv empati är nödvändig men inte tillräcklig för egentlig empati. Det som brukar ses som sympati innefattas alltså i begreppet egentlig empati.

En så pass krävande form av empati som *egentlig empati* är nödvändig för att undvika objektifiering, eftersom det inte är tillräckligt varken att (a) förstå att den andre har ett välmående eller (b) bry sig om den andres välmående, i generella termer, för att undvika att objektifiera. I fallet med (a) har Nussbaum och Langton framhåvt att själva målet med objektifiering ibland är att bekräfta att den andra har en vilja och ett perspektiv, för att sedan förneka henne dessa. Vad beträffar (b) gör det moraliserade lägreets syn på objektifiering, som något kopplat till sociala roller och normer, att det är fullt möjligt att objektifiera någon för att man tror att detta är hur den andre bör eller vill bli behandlad. För att undgå detta misstag är god vilja eller omsorg gentemot denna nödvändigt men inte tillräckligt. Det krävs mer: att du har en någorlunda god uppfattning om vad den andres välmående *består i*. D.v.s., vad den person har för viljor, önskingar och mål, samt hur den anser att dessa bör förverkligas (vilket ju kan skilja sig ganska markant mellan situationer och från person till person).

Så, för att sammanfatta anser jag att sympati är beroende av en internalisering av en annan persons självomtanke, självbevaringsdrift och strävan att undvika lidande, vilken kräver grundläggande empatisk förmåga. Sympati är inte ett nödvändigt fundament för grundläggande empati, även om det högst troligt ofta är en stark motivation för mer avancerad empati. Och, skulle jag vilja hävda, en nödvändig konsekvens av sådan empati. För om man föreställer sig, och därigenom delar och förstår en annan människas mentala tillstånd, delar och förstår man också hennes eventuella smärta och vilja till välmående. Det här är anledningen till att både den affektiva och den kognitiva komponenten behövs, för att empatin ska fylla det syfte vi vill i viss specifika situationer.

3.2 Objektifiering som bristande egentlig empati

JAG FÖRESLÅR EN definition av objektifiering som brist på egentlig empati, i en situation där egentlig empati krävs för att förse oss med moraliskt eller epistemiskt relevant information. Eller, med andra ord, frånvaron av egentlig empati, i en situation där det föreligger moraliska eller epistemiska skäl att empatisera i egentlig bemärkelse. Denna frånvaro kan se ut på olika vis, och uppstå av olika anledningar. Ett förslag på taxonomi över olika undertyper av objektifiering, inspirerat till stor del av Langtons tidigare arbete om förnekanderelationen i förnekandet av mänsklighet, ser ut såhär:

Ignorans/arrogans: när någon, medvetet eller med avsikt eller inte, avstår helt från att empatisera i egentlig bemärkelse.

Störning/missförstånd: när någon försöker men misslyckas, medvetet eller med avsikt eller inte, att empatisera i egentlig bemärkelse. Detta misslyckande kan i sin tur ta sig uttryck på olika vis:

Utelämnande: i simuleringen misslyckas man med att tillskriva personen vissa egenskaper eller mentala tillstånd den faktiskt har; t.ex. en motvilja mot en viss handling.

Överdrift/underdrift: i simuleringen tillskrivs personen egenskaper eller mentala tillstånd till en inkorrekt grad; t.ex. mer framträdande sexualitet.

Felaktig tillskrivelse: i simuleringen tillskrivs personen en egenskap eller ett mentalt tillstånd den helt saknar (men som man kanske själv har); t.ex. viljan att utföra en viss sexuell handling.

Dessa fall har gemensamt att man misslyckats med att anamma den andra personens perspektiv på ett tillfredställande vis. Det motsatta, att man misslyckas med att empatisera genom att vara för bra på att simulera en annans perspektiv, och därmed bryter själv-annan-barriären, är förstås också en möjlighet. Huruvida dessa fall utgör fall av objektifiering ställer jag mig dock tveksam till.

Beroende på hur misslyckandet att empatisera ser ut, varför det sker, och hur det tar sig uttryck kan det få olika konsekvenser. Det är min uppfattning att min definition är förenlig med de nio sätt på vilka Nussbaum och Langton menar att vi kan behandla människor som objekt, samt Langtons arbete med att specificera hur förnekanderelationen kan ta sig flera uttryck. Samtidigt ger den en mer substantiell förklaring till vad som händer inom den som objektifierar. Min definition begränsar alltså inte objektifiering till en specifik *typ* av handling på ett lika snävt vis som tidigare moraliserade definitioner. Att objektifiera, definierat som att inte empatisera i egentlig bemärkelse, kan vara ett förnekande eller tystande. Det kan vara att ignorera, nonchalera, förminska, förstora eller förvränga. Och definitionen tillåter att handlingen inte nödvändigtvis alltid utförs som ett medel för något annat, utan möjliggör att den kan utföras för sin egen skull.

Den övergripande anledningen till att behålla termen objektifiering, även om definitionen inte säger något om ting eller objekt, är att även om det givetvis skiljer sig något mellan isolerade händelser så resulterar objektifiering som fenomen, speciellt när den upprepas, i att de som utsätts för den blir mer *objekt-lik*a i sociala termer på det vis som tidigare moraliserade definitioner argumenterat för.

För att återvända dit vi började, går det även att göra en tydlig koppling mellan denna definition och social makt, sociala ideal, roller och normer. En del av vad det är att befinna sig i en social maktposition är att ditt perspektiv anses som värt att ta i beaktande: du är värd att empatisera med. En annan del är att du inte, i lika stor utsträckning, behöver ta andras perspektiv i beaktande eftersom du inte är begränsad, i lika hög utsträckning, av andra personers attityder och handlingar: att inte empatisera med dem med lägre social status får inga konsekvenser. Att bli objektifierad är därför enligt denna definition, precis som enligt MacKinnon och Dworkin, att bli socialt underordnad.

Däremot finns det inget i definitionen som explicit knyter objektifiering till sexualitet, könsroller, maskulina eller feminina ideal. Denna definition öppnar därför upp för att objektifiering är en konstitutiv del av sociala maktrelationer, på en större skala. Den öppnar också upp för objektifiering som ett inte bara moraliskt, utan även epistemiskt fel och potentiellt skadligt fenomen.

En viktig fråga som återstår efter denna definition av objektifiering

är dock: när föreligger det moraliska eller epistemiska skäl att empatisera i egentlig bemärkelse? Den frågan kräver en egen artikel, men jag tror att den generella riktningen på svaret redan har antytts: vi bör empatisera på detta vis i situationer där frånvaron av sådan empati hindrar oss från att tillgodogöra oss information som är moraliskt eller epistemiskt relevant för ett omdöme eller en handling.

För att återgå till denna texts första mening, är ett exempel på en sådan situation när vi initierar en sexuell relation med någon. Sexuella närmanden är ett exempel på situationer när det föreligger moraliska skäl att empatisera i egentlig bemärkelse: situationer där våra handlingar riskerar att orsaka stor skada hos en annan, om deras perspektiv inte tas i beaktande. Önskad sexuell närmanden kan ofta orsaka stor psykologisk skada hos de som utsätts för dem. Den relevanta informationen som utelämnas vid bristande empati är då om det finns en ömsesidig önskan att ha en sexuell relation, och i så fall vad mer exakt denna önskan består i.

Ytterligare ett exempel är mer vardagliga situationer, som t. ex. akademiska seminarier, där sociala maktrelationer riskerar att påverka vad, eller vems perspektiv, som anses relevant och inte. Sådana situationer är inte lika självklara exempel på objektifiering, eftersom det självklart ibland är berättigat att upprepade gånger avbryta en deltagare; t. ex. om denna gång på gång frångår ämnet som diskuteras eller tar upp oproportionerligt med tid. Men det är en situation där sociala roller, ideal och maktpositioner figurerar och där dessa riskerar att påverka bedömningen av vems perspektiv och kommentarer som bör ges utrymme. Detta exempel belyser också den epistemiska dimensionen av objektifiering, genom vilken fenomenet också kan vara skadligt för den objektifierande parten som i objektifieringen kan gå miste om värdefull information.

Många ytterligare frågor återstår. Bland annat den om när och i vilken utsträckning vi kan klandra och hålla varandra ansvariga för att objektifiera. Relationen mellan empati och att befinna sig i en maktposition eller ett underläge behöver även den undersökas vidare. Kanske skulle det till och med gå att hävda att vara socialt jämlik är det samma som att stå i en empatiskt präglad relation: att social jämlikhet är det samma som att empatisera med varandra till en korrekt grad.

4 Slutord

I DENNA TEXT har jag argumenterat för att vi bör omdefiniera begreppet objektifiering till bristande egentlig empati i en situation där det föreligger moraliska eller epistemiska skäl att empatisera i egentlig bemärkelse. Jag har redogjort för tidigare definitioners för- och nackdelar, och argumenterat för att moraliserade och avmoraliserade objektifieringsbegrepp syftar till att beskriva olika typer av fenomen. Detta innebär att de teser som drivs av förespråkare av de båda lägren till stor del är förenliga, om vi omdefinierar begreppet.

Denna nya definition placerar sig i det moraliserade lägret och grundar den moraliska och epistemiska felaktigheten i en felgörande aspekt som förenar alla objektifierande fenomen: bristande egentlig empati. Den behåller kopplingen till social makt, sociala ideal, roller och normer hos tidigare moraliserade definitioner, men öppnar upp för att dessa ideal och roller inte nödvändigtvis enbart handlar om genus eller sexualitet. Den öppnar även upp för den pluralism som förespråkas i de avmoraliserade definitionerna eftersom objektifiering som bristande empati kan ta sig många olika uttryck. Slutligen tillåter den objektifiering att vara inte bara moraliskt utan också epistemiskt fel och skadligt. →

Ellen Davidsson är doktorand i praktisk filosofi vid Filosofiska institutionen, Stockholms universitet.

Noter

1. Notera att objektifiering, som jag kommer att definiera det, inte ska förstås som synonymt med *sexuell* objektifiering. Min definition av begreppet är vidare, på så sätt att objektifiering ses som ett fenomen som kan förekomma i många olika typer av sociala relationer. Den öppnar även upp för objektifiering som inte bara moraliskt, utan epistemiskt fel och potentiellt skadligt.

2. Även om MacKinnon och Dowkin fokuserar på objektifiering som en del av mäns förtryck av kvinnor är det rimligt att anta att deras definition kan tillämpas även på andra fall av förtryck och underordning, som t. ex. vitas förtryck av icke-vita.

3. Jag kommer att använda *genus* eller *socialt kön* för att översätta *gender*, men *könsroller* för att översätta *gender roles*. Vidare kommer jag att använda *kön* eller *biologiskt kön* för att översätta engelskans *sex*, och *Hona* och *Hane* för att översätta *Female* respektive *Male*.

4. Enligt Jütten är objektifiering inte instrumentalisering, utan ett pådyvlade av social betydelse; »män som objektifierar kvinnor gör deras sexualitet till deras mest framträdande publika attribut, oavsett vilken roll det spelar i deras självpresentation» (Jütten 2016: 37). Jag kommer inte att diskutera Jüttens definition mer här, p.g.a. textens begränsade omfång.

5. Självklart har könsroller även andra, icke-sexuella sociala funktioner; t.ex. arbetsfördelning. Vidare så skiljer sig funktionerna könsroller uppfuller kraftigt åt över tid och mellan olika samhällen och kontexter. Som en konsekvens av detta skiljer sig även könsnormer åt. Den här texten fokuserar på traditionella och samtida könsroller och normer i en västerländsk kontext.

6. Nussbaum använder *thing*, vilket jag översätter till *ting*. Jag använder i denna text *ting* som synonymt till *objekt*.

7. (1) Instrumentalisering, (2) förnekande av autonomi, (3) tröghet, (4) utbytbarhet, (5) kränkbarhet, (6) ägarskap, (7) förnekande av subjektivitet (Nussbaum, 1995: 257, min översättning).

8. (8) Reduktion till kropp, (9) Reduktion till framställning, (10) Tystande. (Langton 2009: 228–9, min översättning)

9. Deras argument för detta är att det inte går att få *underkastelse* från ett objekt, eftersom underkastelse är ett relationellt svar på ett anspråk från en annan, och objekt är oförmögna att kommunicera på detta vis och stå i sådana relationer. Underkastelse är alltså *intersubjektivt* (se Manne 2017, Tarasenko-Struc 2021).

10. Även om jag tror att det också går att känna sexuellt begär på andra, minde fysiskt orienterade, grunder och att uttrycka det på vis som inte nödvändigtvis fokuserar enbart på den fysiska aspekten av våra varelser.

11. För att förtydliga invändningen så oroar jag mig för att »rätt kontext» riskerar att bli en heteronormativ, monogam sådan där parterna måste befinna sig i en exklusiv sexuell och romantisk relation till varandra.

12. Detta är min översättning av Coplans (2011) »empathy proper».

13. Dessa motståndare menar att vi inte kan genomgå ett sådant perspektivskifte; i de fall vi upplever ett sådant projicerar vi i själva verket vår egen tolkning av situationen på en annan individ. Det är en invändning som jag inte har plats att diskutera i större utsträckning här, men den intresserade kan se Goldie (2011) och Slaby (2014). För mer om annan-centrerat perspektivskifte se Wirling (2014).

Referenser

- Coplan, A. (2011) »Will the Real Empathy Please Stand Up? A Case for a Narrow Conceptualization«, *The Southern Journal of Philosophy*, 49, ss. 40–65.
- Dworkin, A. (1985) »Against the Male Flood: Censorship, Pornography, and Equality«, *Harvard Women's Law Journal*, 8, ss. 1–30.
- Dworkin, A. (1997) *Intercourse*, New York: Free Press Paperbacks.
- Goldie, P. (2011) »Anti-Empathy«, i: Coplan, A. & Goldie, P. (red.), *Empathy: Philosophical and Psychological Perspectives*, Oxford University Press.
- Jütten, Timo (2016) »Sexual Objectification«, *Ethics*, 127(1), ss. 27–49.
- Langton, R. (2009) *Sexual Solipsism: Philosophical Essays on Pornography and Objectification*, Oxford University Press.
- Haslanger, S. (2000) »Gender and race: (What) are they? (What) do we want them to be?«, *Noûs*, 34(1), ss. 31–55.
- Haslanger, S. (2012) *Resisting Reality: Social Construction and Social Critique*, Oxford University Press.
- Haslanger, S. (2017) »Objectivity, Epistemic Objectification, and Oppression« i: Kidd, I.J., Medina, J., & Pohlhaus, G. (red.), *The Routledge Handbook of Epistemic Injustice* (1st ed.), Routledge.
- MacKinnon, C. (1987) *Feminism Unmodified*, Harvard University Press
- MacKinnon, C. (1989) *Toward a Feminist Theory of the State*, Harvard University Press.
- Manne, K. (2017) *Down Girl: The Logic of Misogyny*, Oxford University Press.
- Nussbaum, M. (1995) »Objectification«, *Philosophy & Public Affairs*, 24(4), ss. 249–291.
- Papadaki, L. (2010) »What is objectification?«, *Journal of Moral Philosophy*, 7(1), ss. 16–36.
- Papadaki, L. (2017) »Sexual Objectification«, i: R. Halwani, A. Soble, S. Hoffman, and J. M. Held (red.), *Philosophy of Sex* (7th edition), ss. 381–399, Rowman and Littlefield.
- Slaby, J. (2014) »Empathy's blind spot«, *Medicine, Health Care and Philosophy*, 17(2), ss. 249–258.
- Prinz, J. (2011) »Is Empathy Necessary for Morality?«, i: Coplan, A. & Goldie, P. (red.), *Empathy: Philosophical and Psychological Perspectives*, Oxford University Press.
- Tarasenko-Struc, A. (2021) »Objectification and Domination«, *Ergo*, 8(14), ss. 406–438.
- Wirling, Y. (2014) »Imagining Oneself Being Someone Else: The Role of the Self in the Shoes of Another«, *Journal of Consciousness Studies*, 21, N^o. 9–10, ss. 205–225.